

logos_i_ethos_1_(32)_2012, s. 81–104

Magdalena Żardecka-Nowak

Autentyczność zawiedzionych nadziei, czyli o wygasaniu pewnego moralnego ideału w ponowoczesnym społeczeństwie masowym

Artykuł niniejszy podejmuje próbę rozważenia aktualności ideału autentyczności i etyki autentyczności. Kwestia autentyczności powiązana jest z problemami podmiotowości, tożsamości, jaźni, autonomii, indywidualizmu itp. Każdy z tych terminów definiowany jest na wiele różnych sposobów, każdemu odpowiada wielość różnych koncepcji i teorii. Rodzi to ogrom problemów o znacznym stopniu komplikacji. Artykuł ten nie aspiruje do wyczerpującego ujęcia tematu, ma jedynie ukazać kontrowersyjność pozornie niekwestionowanego ideału w intelektualnym, kulturowym, społecznym kontekście czasów najnowszych.

Magdalena Żardecka-Nowak – dr hab., prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego, kierownik Zakładu Socjologii Kultury i Antropologii Kulturowej w Instytucie Socjologii UR. Zajmuje się filozofią współczesną, społeczną i polityczną. Autorka książek: *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego; Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki.*

1. Ideał autentyczności

Według słownikowych ujęć autentyczność to tyle, co oryginalność, prawdziwość autorstwa lub datowania dzieła, pochodzenie od tego autora, któremu dzieło jest przypisywane. W wiekach średnich mianem autentycznych określano mistrzów oraz wybitnych autorów, mówiono też o autentycznej drodze chrześcijanina podążającego śladami Chrystusa bądź o autentycznej regule Kościoła. Termin ten odnoszono również do dzieł, które miały duże znaczenie dla Kościoła. Współcześnie

pojęcie to zachowuje podwójne znaczenie – jest stosowane zarówno do charakterystyki rzeczy, jak i osób¹.

W odniesieniu do człowieka za autentyczne uznawane jest to, co wypływa z osobowości działającego i/lub mówiącego podmiotu. Autentyczne lub nieautentyczne mogą być uczucia, przekonania, postawy, postępowanie oraz życie w ogóle. Autentyczność to przeciwieństwo sztuczności, udawania, gry, oszukiwania, zakłamania, obłudy, fałszu, wyrachowania, naśladownictwa, konformizmu, oportunistu, schematyzmu, formalizmu, nieporadności, niedopasowania, faryzeizmu, hipokryzji, kołtuństwa, resentymentu. Najczęściej uderza nas nieautentyczność wyrażająca się w nieszczerym wyrazie twarzy, nieskoordynowanych ruchach, w intonacji głosu niedopasowanej do treści wypowiedzi, w mimice nieodpowiedniej do przekazu, w sztucznej pozie, różnych formach niezręczności, ostentacji, egzaltacji. Nieautentyczny jest snob pozujący na znawcę sztuki i służbista przywiązujący zbyt dużą wagę do procedur i formalności. P. Bourdieu mówi o niedopasowanych *habitusach* (parweniusz, aparatczyk, zdeklasowany), niewłaściwie ukształtowanych dyspozycjach, które dyskredytują jednostki i wprowadzają nieprzyjemny dysonans w życie społeczne. Człowiek, którego nieautentyczność została dostrzeżona, okrywa się wstydem. Jego „niewspółgranie” z innymi i z daną sytuacją uświadamia wszystkim, że w ogóle toczy się tu jakaś gra. Świadkowie czują się zakłopotani fałszem, sztucznością, gafą, nietaktem, uchybieniem, *faux-pas*. O nieautentyczności można mówić zawsze, gdy zasady i normy, według których jednostka postępuje, okazują się czymś czysto zewnętrznym, przyjętym tymczasowo, narzuconym, obcym, wyłącznie nawykowym (fasada, maska, mistyfikacja).

Autentyczność polega na wierności sobie, szczerości, spontaniczności, umiejętności bycia przekonującym, umiejętności odpowiedniego, adekwatnego do sytuacji zachowania się (takt, wyczucie, dobry styl). Autentyczne jest postępowanie zgodne z sumieniem, wynikające

¹ Zob. *Autentyczność*, [w:] S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński i in., Warszawa 1997, s. 38; A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 85; *Filozofia. Leksykon PWN*, red. W. Łagodzki, G. Pyszczyk, Warszawa 2000, s. 49–50.

z wewnętrznego przekonania, płynące z serca. O autentyczności moralnego postępowania decyduje tkwiące u jego podłoża osobowe „ja”, które zinterioryzowało zasady i normy, według których działa. Człowiek autentyczny jest nonkonformistą i niekiedy czuje się zmuszony wyrazić swój sprzeciw wobec tych zasad, które są przyjęte w imię wartości i zasad, które uznaje za lepsze i ważniejsze. Jego sprzeciw może być zaskakujący, nawet bulwersujący, jest jednak szczerzy i świadomy, nie zaś spowodowany dziecinny kaprysem lub brakiem ogłady. Bezkompromisowa postawa człowieka autentycznego jest w stanie zmusić innych do myślenia i zrewidowania swych poglądów. Spotkanie z tego typu człowiekiem może otwierać oczy na nieznane aspekty rzeczywistości, poszerzać horyzonty intelektualne i moralne. W takim przypadku człowiek autentyczny staje się „znaczącym innym” (*significant other* w znaczeniu Taylora, a wcześniej H. G. Meada), z którym toczyć możemy dialog w wyobraźni przez całe nasze dalsze życie.

Autentyczność to ceniona, szanowana, pożądana postawa, która sama w sobie ma wartość etyczną i estetyczną zarazem. Jest to postawa stanowiąca warunek życia moralnego, duchowego rozwoju jednostki (wolności wewnętrznej w rozumieniu Kanta). Autentyczność określa najgłębszy, indywidualny, niepowtarzalny wymiar ludzkiej egzystencji, polega na świadomości własnego człowieczeństwa i wzięciu odpowiedzialności za swoje „ja”, wiąże się z wrażliwością, wyobraźnią, wyczuwaniem, kreatywnością, oryginalnością, szczerością, duchową głębią, odwagą samoświadomości. Poszukiwanie autentyczności to odkrywanie prawdy o sobie, odrzucanie schematów, pozorów, masek, iluzji, dystansowanie się od tego, co trywialne i pospolite. Życie autentyczne polega na ustawicznym stwarzaniu siebie wbrew homogenizującym wpływom otoczenia – na autokreacji (Rorty)². W terminologii Masłowa i Rogersa autentyczność jest zdolnością do samorealizacji, samoaktualizacji³,

² Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 135–166.

³ Zob. A. H. Masłowa, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, *passim*, np. s. 159.

w ujęciu MacIntyre'a lub Taylora polega na zdolności do przekonującej, głębokiej i szczegółowej opowieści o sobie i swoim życiu (narracyjna koncepcja osobowości)⁴.

Życie nieautentyczne charakteryzowane jest na ogół jako błahe, banalne, pospolite (tyrania „Sie” – Heidegger), bezosobowe, bezrefleksyjne, tchórzliwe, mało twórcze (odtworzenie roli w napisanym już scenariuszu – Rorty), polegające na kierowaniu się opinią innych (życie w oczach innych – Pascal), bezrefleksyjnym dopasowywaniu się do otoczenia (konformizm, oportunizm).

2. Ciemna strona ideału

Można powiedzieć, że autentyczność, podobnie jak wiele innych ideałów, posiada swą ciemną stronę, rzuca mroczny cień. W pierwszej kolejności warto zwrócić uwagę na etymologię samego słowa. W starożytnej Grecji termin *authentēs* używany był w odniesieniu do osób będących sprawcami czynów zabronionych, np. morderstwa (u Herodota, Eurypidesa, Tukidydesa) lub samobójstwa (u Antyfona). W takim znaczeniu pojęcie to występuje też w Starym Testamencie w Księdze Mądrości (Mdr 12, 6) oraz w tekstach Klemensa Aleksandryjskiego⁵.

Poza tym niektórzy współcześni autorzy (Bloom, Lasch) znajdują powody, by z rezerwą odnosić się do autentyczności, którą postrzegają jako powiązaną z rozmaitymi dysfunkcjami i schorzeniami późnej nowoczesności. Nie ulega wątpliwości, że autentyczność ma związek z kreacją artystyczną. Etyka autentyczności jest etyką estetyczną, etyką smaku (Rorty, Shusterman)⁶. Nieodłącznym elementem tego ideału jest umiejętność najlepszego, najpełniejszego wyrażenia siebie – tylko wyrażoną autentyczność potrafimy zidentyfikować i docenić. Z tego

⁴ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 402–405n; zob. też K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003, passim, np. s. 17–51.

⁵ Zob. Autentyczność, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, Lublin 1989, kol. 1154–1155.

⁶ Zob. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, tłum. A. Chmielewski i in., Wrocław 1998, s. 314–351.

powodu autentyczność zachowuje dwuznaczny moralnie charakter. Jej rewersem są: nadmierne skupienie na sobie, przesadne podkreślanie własnej oryginalności, afektowana ekscentryczność, wybujały indywidualizm, egoizm, narcyzm. Istnieje obawa, że społeczność autentycznych indywidualistów nie mogłaby istnieć, gdyż pozostawałaby nieuleczalnie zatimizowana i skonfliktowana. Atomizacja oznacza zerwanie więzi wspólnotowych, zanikanie szerszych horyzontów moralnych i intelektualnych, w konsekwencji – powszechną apatię i anomie społeczną. Egocentryzm powoduje oderwanie od wszelkich szerszych kwestii, politycznych, społecznych, religijnych i prowadzi do zawężenia pola widzenia i spłaszczenia życia⁷. W perspektywie pojawia się wizja ostatniego człowieka (Nietzsche, Fukuyama), „zwycięskiego niewolnika” poszukującego wyłącznie własnej wygody i przyjemności⁸. Destrukcyjny, anarchizujący potencjał ideału autentyczności jest nie do zlekceważenia.

3. Głosiciele ideału autentyczności

Oakeshott powiada, że „Wyłonienie się skłonności bycia jednostką jest najdonioślejszym wydarzeniem w historii nowożytnej Europy”⁹. To głębokie doświadczenie indywidualności wyznaczyło charakter teoretycznego namysłu nad moralnością. W XX w. ideę autentyczności rozpropagowali tacy autorzy, jak: Sartre, Heidegger, S. de Beauvoir, Merleau-Ponty (egzystencjaliści) oraz Marcel, Bierdiajew, Barth (egzystencjaliści chrześcijańscy), a także Taylor (komunitarysta). Jednak genezy tego ideału doszukiwać się można już w starożytności. Sokrates zalecał troskę o własną duszę, poszukiwanie swojej wewnętrznej prawdy, a stoicy pielęgnowali ideał mędrca zachowującego wewnętrzny spokój i harmonię, zdystansowanego do wrzawy tego, co społeczne i polityczne. Filozofia traktowana była wówczas jako najważniejsze ćwiczenie du-

⁷ Zob. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 213–230.

⁸ Zob. F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 144n.

⁹ M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, tłum. zespół, Warszawa 1999, s. 153.

chowe, budujące życie wewnętrzne jednostki¹⁰. Chrześcijaństwo z kolei nakazywało wierność własnemu sumieniu, zachęcało do refleksji nad sobą (rachunek sumienia), nawoływało, by moralną przemianę świata rozpocząć od siebie, innym dawać przykład, a nie puste pouczenia. Augustyn postulował wgląd w siebie (introspekcja) jako warunek życia duchowego; Kierkegaard pragnął być świadkiem prawdy; Nietzsche nakazywał: *Werde, werdubist* (stań się tym, kim jesteś); Herder podkreślał, że każdy istnieje na swój własny, niepowtarzalny sposób, jest miarą sam dla siebie i jeżeli nie pozostanie wierny sobie, przegapi sens własnego życia; Levinas ukazywał autentyczność niepowtarzalnych osób odsłaniającą się w spotkaniu twarzą w twarz (źródłowość moralnego doświadczenia). Dzieje wyłaniania się indywidualnej podmiotowości rekonstruuje w swym monumentalnym dziele *Źródła podmiotowości* Charles Taylor¹¹. Zwraca on uwagę na przypadający na wiek XVIII zwrot subiektywistyczny, jaki dokonał się w kulturze oraz rozwój tzw. ekspresyjnego indywidualizmu, który trwale odcisnął się na naszym wyobrażeniu dobrego życia i moralności.

4. Paradoksy autentyczności

Ideał autentyczności rozumianej jako wierność sobie, wyrażenie swej wewnętrznej prawdy godzien jest realizacji tylko przy założeniu, że wewnętrzna natura podmiotu jest dobra i piękna, bogata i interesująca. Założenie to ma charakter idealistyczny, romantyczny – jednostka jest dobra, wszelkie zepsucie pochodzi z zewnątrz, z życia społecznego, cywilizacji. Gdyby się jednak okazało, że niektórzy mają naturę złą, lepiej byłoby dla wszystkich, żeby trzymali się przyjętych w społeczeństwie zasad, nawet jeżeli zasady te przyjmowałiby w sposób czysto zewnętrzny, konformistyczny. Szczere i niepomahowane wyrażanie złych uczuć,

¹⁰ Zob. W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 179–185; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 223–294.

¹¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001. Zob. też A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

bezwstydne manifestowanie głupoty i prostactwa jest oburzającą bezczelnością, choć w pewnym sensie może być autentyczne.

Inny problem związany z ideałem autentyczności polega na tym, że jego realizacja jest możliwa tylko pod warunkiem całkowitego zapomnienia o nim. Trzeba porzucić egotyczną orientację, nie nastawiać się na samorealizację, nie dążyć do efektownej autoprezentacji, lecz wybrać cel inny, zewnętrzny w stosunku do siebie, odnaleźć się w horyzoncie zastanych sensów, celów i hierarchii wartości, względnie wyartykułować nowe wartości i ich hierarchie („czulsze języki” Taylora, metafory Rorty’ego). Autentyczność, podobnie jak szczęście, nie może stanowić celu samego w sobie, ponieważ to ją unicestwia. Namiętni poszukiwacze własnej autentyczności skazani są na nieudolne parodiowanie samych siebie.

Głosiciele ideału autentyczności przeciwstawiają go życiu społecznemu – trywialnemu, pospolitemu, konformistycznemu. Trzeba jednak zauważyć, że autentyczność jest możliwa tylko dzięki życiu społecznemu, jest dostrzegalna i doceniana tylko na tle tego, co zwyczajne, banalne. Jest sposobem, w jaki ukazujemy się innym i na tle innych. W osamotnieniu i izolacji nie jest się nigdy autentycznym (ani nieautentycznym), tak jak nie jest się szczerym ani prawdomównym. Autentyczność jest cechą, która tak jak wiele innych przymiotów i przywar ujawnia się tylko we wspólnocie. Paradoks ten przeniknął myśl Rousseau, który wychwalał samotne życie blisko natury, a jednocześnie sam gorliwie dążył do tego, żeby „zaistnieć” w towarzystwie, zyskać sławę uczonego.

Autentyczność z jednej strony polegać ma na zdolności do życia w zgodzie z wewnętrzną prawdą, z drugiej zaś – na zdolności do ukazywania się innym jako jednostka wyjątkowa. Można być oszustem, lecz wydawać się człowiekiem uczciwym (i odwrotnie), ale czy można być autentycznym, lecz wydawać się sztucznym lub pospolitym? W przypadku autentyczności różnica między „być” a „wydawać się” zupełnie się zaciera. Autentyczność to cnota aktora, który z wyczuciem, wdziękiem i wirtuozerią odgrywa swoją rolę. To, jak się zostanie ocenionym, w dużej mierze zależy od odbiorców przedstawienia. Uznanie jednej widowni nie gwarantuje automatycznie akceptacji innej. W ten sposób autentyczność zostaje zrelatywizowana do tego, co zewnętrzne w stosunku do podmiotu, nie stanowi

wewnętrznej prawdy o podmiocie, lecz bardziej zależy od charakteru publiczności i przyjętych przez nią hierarchii wartości.

Obecnie autentyczność stała się produktem o określonej wartości rynkowej. Specjaliści od *public relations* troszczą się o wizerunek polityka, firmy, produktu. Przykrojona do gruntownie przebadanych gustów większości, „autentyczność” określonych osób lub rzeczy przekłada się na poparcie elektoratu, wybory klientów, decyzje inwestorów. Psychologowie społeczni potrafią określić, jakie gesty i mimika odbierane są jako ujmujące i szczerze, jakie zewnętrzne cechy podnoszą wartość przedmiotu (kolor profesjonalizmu, zapach nowości i technicznej niezawodności, brzmienie luksusu itp.). Pod hasłem autentyczności prowadzi się sprzedaż różnych produktów i usług. Dobry wizerunek jest warunkiem sukcesu osoby lub firmy i jako taki posiada swoją cenę. Autentyczność jest tym, na co stać bogatych. Oni mogą sobie pozwolić na życie autentyczne, mogą też otoczyć się autentycznymi dziełami sztuki, przeżyć autentyczne przygody, podejmować autentyczne decyzje wpływające na rzeczywistość. Pozostali skazani są na kopie, falsyfikaty, iluzje. Konsumpcja stała się dziś miarą autentyczności.

Niezwykle istotna dla problemu autentyczności jest analiza Heglowskiego modelu genezy indywidualnej tożsamości, która okazuje się efektem uznania płynącego z zewnątrz, ze strony społeczeństwa, państwa, prawa (intersubiektywny warunek tożsamości). Odmowa uznania wiąże się z kwestią wykluczenia i marginalizacji uniemożliwiającej ukształtowanie w pełni rozwiniętej osobowości. Porządek kulturowy (prawny, polityczny, ekonomiczny) może z góry określać, które podmioty mają szansę na rozwinięcie własnej autentyczności (hierarchia statusu, prestiżu), a które nigdy nie otrzymają niezbędnej dozy uznania, aby móc rozwinąć w sobie szacunek i poważanie dla samych siebie (dyskryminacja, podporządkowanie). Bez nich zaś żadne cele nie wydają się osiągalne ani warte realizacji, a podmiotowość jednostki pozostaje na zawsze niekompletna, niezintegrowana, okaleczona (niemożliwe do wyartykułowania doświadczenie krzywdy, lekceważenia, odrzucenia, poniżenia, upokorzenia). Jedynie te jednostki, które dzięki przychylnym, pełnym akceptacji reakcjom otoczenia nauczyły się szanować siebie

i funkcjonować w życiu publicznym jako pełnowartościowe podmioty, mogą swobodnie rozwijać potencjał swej osobowości i kształtować swą osobistą tożsamość i autentyczność¹².

5. Problematiczne przykłady

Epiktet przekonywał, że człowiek powinien być sobą i chcieć być sobą tzn. być takim, jakim go uczyniło przeznaczenie lub Bóg, przystać na rolę, jaka została mu wyznaczona, dobrze ją odegrać. Gra jest sprawą stylu i teatru. Trzeba grać swobodnie, dostojnie i nieskrępowanie tę rolę, której człowiek nie mógł wybrać ani nie może zmienić (fatalizm). W życiu potrzeba prawdziwej wirtuozerii, niezwyklej zręczności, żeby utrzymać równowagę między całkowitą uległością wobec konieczności losu a bezsensownym, kompromitującym buntem. Trzeba talentu, by zachowywać się z wdziękiem w wymuszonej sytuacji (robić dobrą minę do złej gry). Odrobinę za dużo gorliwości w grze przemienia stałość mędrca w czczą ostentację, parodiowanie samego siebie; odrobinę za mało aktorstwa, a gra zmienia się w tchórzliwe poddaństwo. Czymże byłaby zatem autentyczność – mistrzowskim udawaniem, że chętnie dźwigamy los, który przypadł nam w udziale?

Dla analizy ideału autentyczności szczególnie problematyczne okazują się życiowe postawy tych myślicieli, którzy najgłośniejszo go propagowali. Przywołać tu można przykład Jana Jakuba Rousseau i Martina Heideggera. Pierwszy z nich zaciekle piętnował niszczące działanie społeczeństwa, utrzymywał, że życie pośród ludzi polega na grze pozorów, sztuczności, zakłamaniu, osamotnieniu, podleganiu bezwzględnej tyranii opinii. Cywilizację postrzegał jako permanentnie degenerującą się. W salonach, gdzie triumfuje próżność, pozór i opinia, można powiedzieć wszystko, ale nie wierzy się w nic, tyrady filozofów są elementami powszechnego gadulstwa, pustą elokwencją, nieautentycznym

¹² Zob. interesującą pracę na temat związku uznania i sprawiedliwości N. Fraser, A. Honnetha, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, tłum. M. Bobako, Wrocław 2005, passim, np. s. 29–42, 114–172.

dyskursem o nieautentycznym świecie. Remedium na cywilizacyjne schorzenia Rousseau upatrywał w powrocie do natury, pogodzeniu się ze sobą, nawiązaniu kontaktu z własnym sumieniem. Ocalenia należy szukać w samotności, trzeba żyć według własnych zasad, na przekór wszystkim, stać się piękną duszą, żywą opozycją, osiąść cnotę milczącej mądrości, dokonać wglądu w siebie, doświadczyć bezpośredniej iluminacji, dotrzeć do prawa sumienia po to, by w końcu odzyskać utracone szczęście. Reforma osobista rozumiana jest przez Rousseau jako wyzwianie się od tyranii opinii i życia społecznego, ale program ten okazuje się równie pokretny jak jego autor. Kuracja w zasadzie ma charakter homeopatyczny – żeby uwolnić się od opinii, trzeba najpierw tą opinią wstrząsnąć, trzeba zrobić wielkie wrażenie na innych.

W poglądach Rousseau obecna jest niepokojąca i dezawuuująca jego koncepcję autentyczności intuicja, że jest się w istocie tym, za kogo się uchodzi; jest się takim, jakim się jest postrzeganym przez innych. Prosty powrót do natury nie może się udać, ponieważ człowiek z natury porzucił swój stan pierwotny i zbudował cywilizację. Historia i kultura stały się jego naturą. Autentyczny może być tylko ten, kto nie wie, że udaje (naiwny prostaczek, dzikus, dziecko), lub udaje, że nie wie, że udaje (wyrafinowany mistyfikator). Życie to mistyfikacja, pozowanie, odgrywanie samego siebie. Rousseau powiedział: „Ktokolwiek ma odwagę wydawać się tym, kim jest, stanie się prędzej czy później tym, kim być powinien”¹³. Wierzył, że ktoś, kto głęboko wczuje się w określoną rolę, zostanie w końcu przez tę rolę wciągnięty, przekroczy domenę aktów woli, przejdzie w domenę przeznaczenia. Kierując się tą wiarą, w pewnym momencie swego życia zapragnął zostać kompozytorem. Był przekonany, że bez nauki muzyki, bez przygotowania, tylko dzięki naśladownictwu zdobędzie talent, sławę i szczęście godne mistrza. Żył przez moment chimerą swojej wyobraźni, co musiało doprowadzić go do klęski i kompromitacji¹⁴.

¹³ Cyt. za J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 52.

¹⁴ Por. tamże, s. 76n.

Autentyczność oznaczała dla Rousseau pogodzenie się ze sobą, przezwyciężenie wewnętrznego rozdziwienia, samoakceptację, szczerość. Byłaby ona możliwa pod warunkiem, że ze strony innych płynąłby prawdziwy podziw i uwielbienie. Zachwyt innych sprawiłby, że Rousseau chętnie pogodziłby się ze swoją rolą i byłby do końca autentyczny. Recepta na autentyczność jest zatem „prosta” – żeby zakosztować szczęścia bycia wiernym sobie, należy znaleźć się na szczycie hierarchii społecznej, w centrum uwagi innych, okryć się sławą, wywołać powszechne uwielbienie. Rousseau przejawiał skłonności do egzaltacji, afektownych reakcji, nie umiał nadać znaczenia własnej osobie, odnaleźć miejsca na salonach, do których trafił, lecz do których nie należał. Od marności wielkości przechodził do samoponiżenia, nie potrafił zachować się w towarzystwie, tracił kontrolę nad słowami, mimiką. Był neurotyczny, egocentryczny, narcystyczny, umęczony własną nieautentycznością. „Rousseau był mistrzem wyrafinowanej refleksyjności, która sprytnie znajdowała winę zawsze u innych, u siebie samej zaś odkrywała tylko czystość intencji” – ironizuje Sloterdijk¹⁵.

Wielce problematyczny pozostaje też przykład Martina Heideggera. Autor ten uważał, że czasy, w których żyje, są epoką spustoszenia, pełnego niezapytywania, strachu przed byciem, strachu przed myśleniem, całkowitej niewrażliwości na to, co istotne. Wszystko rozplywa się w nieokreśloności i wieloznaczności, wszelka powściągliwość i rzetelność jawią się jako beczynność. Heidegger piętnował umasowienie, pograżenie w przeciętności, dyktaturę „Się” (*das Man*). Ratunku upatrywał w rozumiejącym odniesieniu się do bycia, odważnej trwodze śmierci, zdecydowanym zerwaniu z nieprawdą pospolitości. Charakteryzował egzystencjalną sytuację człowieka w pełnych powagi i głębi kategoriach wrzucenia w byt, faktyczności, bycia projektem, troski. Podkreślał, że życie autentyczne jest przepełnione bolesną świadomością przemijania, zbliżania się do śmierci, nicości. Zalecał wyłączenie się z życia publicznego, by w pełnym subiektywizmie samotności ocalić swą prawdziwość¹⁶.

¹⁵ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 74.

¹⁶ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 179n.

Można powiedzieć, że to właśnie Heidegger zastąpił klasyczną etykę cnót i późniejszą etykę wartości nowoczesną etyką autentyczności. Dzięki niemu autentyczność stała się prawdziwym ideałem moralnym, trudnym wyzwaniem o charakterze egzystencjalnym, angażującym całą osobowość człowieka. Jednocześnie Heidegger – przenikliwy i oryginalny filozof – dokonał w swoim życiu takich wyborów moralnych i politycznych, które nie wyniosły go wcale na szczyty autentyczności, lecz raczej pogrążyły w masowym „Się” nazizmu.

6. Kłopoty z tożsamością

Kłopoty z tożsamością i samoidentyfikacją doskwierały ludziom wrażliwym i dociekliwym w różnych epokach. „Gdzież jest owo «ja», jeśli nie jest w ciele ani w duszy?” – zapytywał Pascal. Wydaje się, że w w. XX (z wielu różnych powodów, których nie sposób tu przedstawić) choroba ta stała się powszechna. Jednostki i zbiorowości napiętnowane zostały neurotycznym lękiem o własną tożsamość. Nieprzypadkowo na ten okres przypada dynamiczny rozwój psychoanalizy¹⁷ oraz pogłębiająca się świadomość kulturowych uwarunkowań osobowości¹⁸. Kołakowski mówi o czasach obsesyjnego strachu o siebie, karykaturalnej troski o swoje „ja”, zwielokrotnionego lęku przed cierpieniem, niedostatkiem, samotnością, roztopieniem się w tłumie, niepowodzeniem, osłabieniem swojej pozycji życiowej itd.¹⁹ Lęki te pojawiły się w momencie, gdy całkowicie zanegowana została wartość cierpienia.

Wiara w sens cierpienia obecna była w większości kultur i wyrażała się np. w okrucieństwie obrzędów inicjacyjnych, w rozmaitych praktykach ascetycznych, w surowości człowieka wobec własnego ciała. Chrześcijański kult cierpienia jako prowadzącego do duchowego

¹⁷ Zob. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1992; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemińska i in., Warszawa 1970; K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. H. Grzegółowski, Poznań 1993.

¹⁸ Zob. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000.

¹⁹ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 104.

doskonalenia piętnowany był od czasów renesansowego humanizmu. „Jest prawdą, że kult cierpienia wyrosły z neoplatońskich korzeni chrześcijaństwa, był przez wieki organem nieskończone i bezwstydnie przez rządców Kościoła używanym dla usprawiedliwienia krzywdy i ucisku, że służył bez miary klasom uprzywilejowanym w ich trosce o utrwale- nie swego przywileju”²⁰.

Sprzyjał niemocy w obliczu zła, gnuśnej rezygnacji, potulnej zgodzie na nędzę, uświęcaniu tchórzliwej bierności, potakiwaniu złu uznanemu za nieuchronne i z tej racji otoczonemu nimbem wzniosłości. W XX w. udało się obalić kult cierpienia, lecz nie udało się uporać z cierpieniem jako takim. Rozwinięto za to szereg innych kultów – kult pełni szczęścia, zdrowia, młodości, fizycznego piękna i doskonałości. Rozbudzono aspiracje przekraczające wszelkie rozsądne miary. Na ich tle jednostka odnajduje się zawsze jako pogrążona w stanie dramatycznego niedostatku i frustracji. Nie ma wytnienia od nieustającej rywalizacji, walki o uznanie, obsesyjnej zawiści wobec tych, którym lepiej się powodzi. Na ciągle nowe pokłady bólu i niezadowolenia wynajdywane są środki narkotyczne, analgetyki przynoszące chwilowe oszołomienie i zapomnienie (zatracanie się w pracy lub zabawie, igranie ze śmiercią, sporty ekstremalne). Bycie szczęśliwym stało się obowiązkiem. Żyjemy w kulturze udawanego zadowolenia, podlegamy nakazowi pozytywnego myślenia, asertywności. Osłabia to jeszcze bardziej kondycję podmiotu, ponieważ upowszechnia sugestię, że wszelkie klęski wynikają z niedopełnienia obowiązku: poniosłeś porażkę – to twoja wina, bo nie myślałeś dość pozytywnie, ciężko chorujesz – sam jesteś sobie winny, widocznie byłeś negatywnie nastawiony.

Zdaniem Kołakowskiego współczesny człowiek utracił zdolność do samodzielnego uporania się z porażkami i bólem, utracił umiejętności stawiania czoła życiu, nie potrafi czerpać z własnych zasobów duchowych ani przywracać sobie równowagi w obliczu klęsk i cierpień, nie dysponuje siłą ani wartościami, które pozwalają znosić niepowodzenia, boi się każdej sytuacji, w której byłby zdany na siebie, popada w ciągłe

²⁰ Tamże, s. 102.

nowe zależności od innych (ekspertów, samozwańczych mistrzów duchowych). Wszelkie nadzieje pokłada w otoczeniu, pasożytuje na innych, stawia wymagania. Inni powinni okazywać akceptację, sympatię, zrozumienie, pomoc, wsparcie, opiekę.

Charakteryzując sytuację współczesnej jednostki, Anthony Giddens mówi z kolei o deficycie zaufania, powszechnej dezorientacji i egzystencjalnym niepokoju, o mnożących się mechanizmach wykorzenienia oraz o konieczności ciągłej psychicznej reorganizacji i refleksyjnej mobilizacji tożsamości²¹. Podmiot żyje w permanentnym poczuciu zagrożenia dezintegracją i brakiem sensu. „Apokalipsa jako zespół statystycznych parametrów ryzyka wpisanego w egzystencję każdego człowieka stała się rzeczą banalną”²². Pomimo to Giddens głosi pochwałę autentyczności i etosu samorozwoju. Tożsamość jednostki polega, jego zdaniem, na umiejętności podtrzymywania narracji o sobie, tworzenia spójnego poczucia biograficznej ciągłości, antycypowaniu swojej przyszłości (bycie projektem.) Giddens postuluje stworzenie nowej polityki – polityki życia, która zastąpiłaby agresywny i ekologicznie destrukcyjny rozwój ekonomiczny rozwojem osobowym (refleksyjny projekt tożsamości)²³.

7. Śmierć podmiotu

W drugiej połowie XX w. w niektórych kręgach filozofów i intelektualistów upadła wiara w istnienie podmiotu. „Ja” zostało objęte dekonstrukcją i zatrute destrukcją. Wygasło przekonanie, że podmiot ma sam do siebie uprzywilejowany dostęp poznawczy, najlepiej wie, kim jest, jakie są motywy i intencje jego własnych działań. Pojawiło się przekonanie o nieprzejrzyistości „ja” dla samego siebie. Opisano proces formowania wnętrza i tworzenia prywatnego pozoru. Ukazano zależność i pochodność indywidualnej tożsamości od społeczeństwa, kultury

²¹ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 248–284.

²² Tamże, s. 251. Zob. też U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. P. Cieśla, Warszawa 2002.

²³ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, s. 291–303.

i języka (Bourdieu, Berger, Luckmann²⁴), podkreślono teatralność ludzkiego życia (Goffman²⁵). Nietzsche ostrzegał przed oświeceniem, które odbierze ludziom życiodajne oszustwo, oświecenie to stało się jednak naszym udziałem.

Autorem, który zanegował istnienie podmiotu i ogłosił śmierć człowieka, był Michel Foucault. Jego zdaniem źródła nowoczesnego europejskiego indywidualizmu tkwią w chrześcijańskim modelu władzy pasterskiej, która tak głęboko przeniknęła duszę każdego, że wygenerowała niepowtarzalne jednostki. Funkcją władzy było zawsze mówienie „nie”, zakazywanie, wyznaczanie granic, uniemożliwianie (kontrola, nadzór, kary). Skutkiem takiego działania u tych, którzy władzy podlegali, było ukrywanie, zamazywanie, zapomnianie oraz nieświadomość, choroba i szaleństwo. Od XVIII w. równocześnie z rozwojem kapitalizmu, Foucault zauważa całą serię procedur i technik służących do narzucenia jednostce pozytywnych obowiązków i nakazów – zobowiązanie do wielokrotnienia, intensyfikacji, skuteczności, siły, zdolności, produktywności, efektywności. Nowoczesność produkuje jednostki jak najbardziej produktywne²⁶; stawia przed nimi zadanie nieskończone – bycie coraz silniejszym, coraz bardziej skutecznym itp. Na tym polega między innymi swoistość nowożytnego modelu władzy. Drugą nowożytną cechą władzy jest skrywanie się za pozorami łagodności i retoryką wolności. W *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* Foucault pokazuje, że w epoce nowożytnej silne mechanizmy społecznej i politycznej kontroli ukryte zostają za fasadą postępowych i humanitarnych technik terapeutycznych.

Przemysłowy kapitalizm posługuje się władzą dyscyplinarną, która polega na sprawowaniu nadzoru nad ciałem, czasem i pracą (dyscyplinowanie, anatomo-polityka ludzkiego ciała). Jest to władza radykalnie

²⁴ Zob. P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983; *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009.

²⁵ Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981.

²⁶ Zob. M. Foucault, *Seksualność i władza*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa – Wrocław 2000, s. 217.

heterogeniczna, różna od władzy królewskiej²⁷, ale zawierająca elementy władzy pastoralnej (państwo opiekuńcze). Nowoczesność próbuje uporządkować problem ludzkiego postępowania na dwa przeciwstawne sposoby – na froncie tym publiczne prawo suwerenności zderza się z mechanizmami władzy dyscyplinarnej. Prawo i zdemokratyzowana, kolektywna suwerenność przeciwstawiają się dyscyplinarnemu przymusowi wspieranemu przez coraz bardziej udoskonalane środki nadzorcze (architektonicznym obrazem władzy nadzorowania jest *panopticum* Benthamy). Kodeksy prawne stanowią swoiste *oppositum* dla deterministycznych rozwiązań naukowych (np. wiedzy klinicznej), wspierających dyskurs dyscyplinarny i społeczeństwo normalizacyjne. Foucault prowokacyjnie przeciwstawia się liberalno-demokratycznemu optymizmowi, zgodnie z którym współczesne społeczeństwa (demokracje parlamentarne) są obszarami poszerzającej się wolności. Uważa, że liberalny indywidualizm i wolność oznacza tylko wzrost możliwości pozbawiania wolności innych. Mistyfikująca fasada tych społeczeństw skrywa ich rzeczywistość, zniewalającą naturę, a współczesne rozproszenie władzy służy tylko jej totalizacji. Liberalizm pozostaje systemem władzy totalnej, tym bardziej perfidnej, że ukrytej za retoryką wolności.

Tak więc poczynając od XIX wieku po dzień dzisiejszy mamy w naszych nowoczesnych społeczeństwach z jednej strony ustawodawstwo, dyskurs, organizację prawa publicznego oparte na zasadzie suwerenności całego społeczeństwa oraz delegowania przez każdą jednostkę swojej suwerenności na rzecz państwa, a z drugiej strony ciasną sieć dyscyplinarnych przymusów, która faktycznie zapewnia spójność ciała społecznego. Tej sieci w żadnym wypadku nie da się opisać w języku tego prawa, choć ono jej z konieczności towarzyszy²⁸.

²⁷ Wywodząca się ze średniowiecza (ale „wykrzesana z prawa rzymskiego”) prawno-polityczna teoria suwerena (wszelkie kwestie związane z monarchią i monarchią), choć miała pierwszorzędne znaczenie dla całej epoki, nie odgrywała zasadniczej roli w kształtowaniu indywidualnej podmiotowości aż do XVIII w., kiedy to wykorzystana została do zbudowania modelu parlamentarnej demokracji uznającej suwerenność każdego obywatela. Zob. rozważanie Foucaulta na ten temat: *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 43n.

²⁸ Tamże, s. 46.

Według Foucaulta pytanie o to, kim jesteśmy w naszym konkretnym wydaniu pojawiło się u schyłku XVIII w., szybko jednak straciło swą aktualność²⁹. Po pierwsze dlatego, że jednostka została zdemaskowana jako wytwór władzy, po drugie dlatego, że zainteresowania władzy powoli przenoszą się z jednostki na masy i populacje³⁰. Foucault ogłasza czasy niekartezjańskiej i niekantowskiej quasi-epistemologii, czyli epistemologii bez podmiotu poznającego, denotowania, znaczeń i prawdy. Powiada, że „jesteśmy różnicą, nasz rozum to różnica dyskursów, nasza historia to różnica czasów, a nasza jaźń to różnica masek”³¹; różnica, miast być zapomnianym i pogrzebanym początkiem, jest rozproszeniem, którym jesteśmy i które tworzymy. Ani wolność, ani rozum nie stanowią istoty człowieczeństwa. Foucault odrzuca przekonanie Sartre’a, że wolność jest esencją świadomości, koniecznym elementem ludzkiej natury. Kluczowe dla filozoficznej refleksji nad tożsamością podmiotu pojęcia wolności i rozumności są tylko konstruktami kulturowymi i językowymi, nie są odnajdywane w naturze ani na drodze refleksji, nie stanowią ontologicznego sedna ludzkiej egzystencji, lecz zaledwie rezultat pewnego sposobu myślenia. W kształtowaniu się naszej podmiotowej tożsamości kolosalną rolę odegrały procesy społeczne i polityczne: „kreowaliśmy samych siebie, wykluczając innych: przestępców, ludzi szalonych i tak dalej [...] za pośrednictwem politycznej technologii jednostek osiągnęliśmy świadomość nas samych jako społeczeństwa, jako części jednostki społecznej, części narodu albo państwa”³². W grze na życie i śmierć, pomiędzy troską o jednostkę a okrutnymi wojennymi rzeziami, zrodziła się nasza racjonalność polityczna. Jednostkę wytworzyły techniki, za pomocą których rządy radziły sobie z ludźmi.

²⁹ Zob. M. Foucault, *Polityczne technologie jednostki*, tłum. S. Magala, „Odra”, 1995, nr 4, s. 55.

³⁰ Foucault mówi o nowym rodzaju władzy – władzy umasawiającej, kierującej wielością ludzi, człowiekiem-gatunkiem, populacją (biopolityka ludzkiego gatunku, biowładza, władza regularyzacji). Zob. tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa*, s. 240n.

³¹ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 167.

³² Tenże, *Polityczne technologie jednostki*, dz. cyt., s. 55.

Racjonalność polityczna jest powiązana z innymi odmianami racjonalności, a jej rozwój zależy w dużej mierze od procesów ekonomicznych, społecznych, kulturowych i technicznych. Racjonalność ta stoi u podstaw wielu naszych roszczeń, instytucji i idei, które przyjmujemy bezrefleksyjnie. Podmiot jest wytworem polityki, kultury, języka i wyobraźni. „Faktycznie” nie istnieje żadna świadomość ani żadna wolność, lecz jedynie wzajemne oddziaływanie sił. Nasze jażnie są dyskursywnym przecięciem się tych sił. Nie ma jednostek niezależnych od instytucji, posiadających autonomiczną wolę i interesy. W *Nadzorować i karać* Foucault podkreśla, że podmiot został wytworzony przez praktyki władzy; dusza jest korelatem technologii sprawowania władzy nad ciałem. Pojęcie „ja” rodzi się z nadzoru sprawowanego w zakładach karnych, szkołach, szpitalach, koszarach, klasztorach i fabrykach.

Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie wynikiem ujarznienia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia *dusza*, a jest ona częścią panowania władzy nad ciałem. Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała³³.

Ciało jest zniewolone przez duszę, która nie jest bastionem intelektu ani woli, lecz przejawem myślowej cenzury i obyczajowej kontroli sprawowanej nad jednostką. Dusza jest wprowadzonym do organizmu nadzorcą (Freudowskie *superego*). W tym wyraża się wszechobecność podstępnej i maskującej się władzy, która głęboko infiltruje całe (cielesne) życie człowieka. „Ja” nie cechuje się zdolnością podejmowania decyzji, obierania celów, dobierania środków czy stanowienia prawa. W *Słowach i rzeczach* Foucault sformułował tezę o śmierci człowieka oraz jego podwójnym istnieniu jako dubletu transcendentally-empirycznego³⁴. Hasło „śmierci podmiotu” oznaczać ma zakwestionowanie

³³ Tenże, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 37.

³⁴ Zob. tenże, *Człowiek i jego sobowtóry*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie”, 1988, nr 6, s. 200–235.

istnienia autonomicznego, esencjalnego „ja” i podkreślenie wtórności poczucia indywidualnej tożsamości w stosunku do kultury, w której żyjemy, i do gier językowych, w których uczestniczymy (radikalny antyesencjalizm).

8. Autentyczność w czasach cynicznych

Wielu przedstawicieli współczesnej filozofii (postmoderniści, poststrukturaliści, dekonstrukcyjniści, narratywiści) stoi na stanowisku antyesencjalizmu i perspektywizmu kulturowego. W ich ujęciu indywidualna tożsamość staje się „zaledwie” opisem wyrażonym w określonym języku, konstruktem rozmaitych praktyk dyskursywnych, zdecentrowanym, fragmentarycznym, wewnętrznie sprzecznym, złożonym (wielorakim), zmiennym, płynnym i wątpliwym „podmiotem”. Odniesienie (desygnat) zaimka „ja” zawdzięcza swe istnienie grze elementów znaczących, zostaje ukonstytuowane przez to, czym nie jest. Upada wielki mit tego, co wewnętrzne – nasze wnętrza kształtują dyskursy krążące na zewnątrz, na które mamy zdecydowanie niewielki (jeżeli w ogóle jakikolwiek) wpływ (konstrukcjonizm społeczny, psychologia dyskursywna). Diagnoza intelektualistów stawiana jest w określonej sytuacji społecznej i politycznej (globalizacja, umasowienie, wielokulturowość, mobilność), w której zagubiona i uwikłana w rozmaite zależności jednostka sama siebie postrzega jako niewiele znaczący element społeczeństwa masowego. Wydaje się, że gra nie toczy się już o autentyczność. Jednostka mobilizuje wszystkie siły, by przeciwstawić się procesom dezintegracji, przetrwać w świecie pełnym zagrożeń, w ogólnej atmosferze niepewności i bezsilności. Nasze światy życia zostały skolonizowane przez system (Habermas) i żadne procesy komunikacji nie są w stanie tego odwrócić.

Peter Sloterdijk pokazuje, że czasy najnowsze sprawiedliwie rozdzielają jedynie przegraną – fiasko poniosło zarówno oświecenie, jak i romantyzm. Dowiedzieliśmy się, że ani rozum, ani uczucia nie ukazują prawdy o nas. Wolność i rozum na równi biorą udział w cynicznej grze dopasowywania się. Rozum został zdemaskowany jako ten, który sam

wytwarza właściwy sobie pozór – pozór transcendentálny, i sam nabiera się na swoje ułudy w formie np. metafizycznych idei. Rozum jest strategiczny, instrumentalny, pozostaje do usług i na ogół służy silniejszym. Freudowskie pojęcie racjonalizacji jest zdumiewająco ironiczne – racjonalność określona została jako obłuda, pozór, przykrywka dla prywatnych irracjonalizmów, egoistycznych motywów, biologicznych popędów. Przypisujemy sobie niewłaściwe motywy i cele, potrafimy zrećnie oszukiwać nie tylko innych, ale i siebie. Niegdyśiejsi mistrzowie podejrzeń (Nietzsche, Freud, Marks) odkryli, że to, co ludzie sądzą i mówią o sobie, nie jest prawdą (fałszywa świadomość), wierzyli jednak, że prawda leży gdzieś głębiej. Trzeba zdemaskować pozór i dotrzeć do rzeczywistości skrytej za powierzchnią masek i iluzji; trzeba ujawnić autentyczne motywy kierujące naszym myśleniem i działaniem (krytyka jako demaskowanie, psychoanaliza jako model nauki krytycznej). Dziś, gdy upadła wiara w prawdę głęboko ukrytą, wiemy, że proces demaskowania bieć może w nieskończoność i nigdy nie ujawnić żadnej „rzeczywistości”, „niepowątpiewalnego faktu”. Psychoanaliza stała się perfidną grą towarzyską, w której chodzi o zdyskredytowanie przeciwnika przez przypisywanie mu kolejnych i kolejnych stłumień, kompleksów i urazów. „Taniec wokół złotego cielca tożsamości jest ostatnim i największym korowodem kontroświecenia”³⁵. Ale skoro taniec ten jako taki już został zdemaskowany, nie sposób do niego dołączyć.

Przekonanie Taylora, że żyjemy w kulturze autentyczności straciło swą aktualność. Hasło autentyczności brzmi jak slogan z ubiegłej epoki. Czasy najnowsze zadały kłam wszelkiej naiwności. Każda pretensja do autentyczności jest podejrzana – wygórowane ambicje spowodowane niedostatkiem wiedzy i doświadczenia, szaleństwo młodości, samooszukiwanie się, głupota. Nie jest możliwe autentyczne filozofowanie, a co dopiero autentyczna egzystencja lub osobowość. Sloterdijk powiada, że filozofia „u kresu swej drogi” chce być uczciwa. Przyznaje, że wszystkie jej wielkie tematy były tylko pięknymi, lecz bezużytecznymi uniesieniami. Byt, Teoria, Podmiot, Duch, Sens to są „rzeczowniki przeznaczone

³⁵ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, dz. cyt., s. 78.

dla ludzi młodych, dla autsajderów, kleryków, socjologów”³⁶. Nie przychodzi nam na myśl, by kochać to, co wiemy – pytamy raczej, jak z tym żyć. Nadal jednak pozostajemy dziećmi oświecenia przez sam nawyk przełamywania naiwności i potęgowania inteligencji, utraciliśmy tylko wiarę w postęp i emancypację.

Zdaniem Sloterdijka skończyła się też wiara w moc wiedzy i edukacji – wykształcenie nie otwiera już żadnej perspektywy na przyszłość, ludzie wykształceni pozostają bez pracy, ich wiedza do niczego im nie służy (ryzyko uczenia się na próżno), rodzi tylko frustracje, znacznie łatwiej może stać się przyczyną społecznej i politycznej destabilizacji niż rozwoju. Suwerenność umysłów okazuje się od zawsze fałszywa, wiedza jest czymś, co lokalizuje się poza podmiotami i nie decyduje już o ludzkiej indywidualności. Szczęście, które od starożytności stanowiło cel ludzkich dążeń (eudajmonizm starożytnych, życie wieczne chrześcijan), jest dziś do pomyślenia jedynie jako szczęście utracone, mgliste wspomnienie (syreni śpiew, piękna obcość). Do tej pory wysiłki rozumu zmierzały do osiągnięcia szczęścia, teraz rozum uczy się przełamywać sam przymus dążenia do szczęścia.

Problem autentyczności i nieautentyczności zawsze był problemem nielicznych – ambitnych, wrażliwych i inteligentnych. Pozostali nie dręczyli się tą kwestią. Dziś człowiek inteligentny stał się, zdaniem Sloterdijka, cynikiem i melancholikiem skrzętnie ukrywającym swe depresyjne lęki, by utrzymać się na rynku pracy. Cynizm jest kolektywną mentalnością inteligencji³⁷. Współczesny cynik chciałby wyprzeć się swej inteligencji, wątpienie traktuje jak chorobę, którą należy przeboleć. Typowa jest dziś oświecona fałszywa świadomość, ponowoczesna świadomość nieszczęśliwa, która nie czuje się zniewolona przez żadną ideologię, ale nie czuje się też wolna ani prawdziwa. Jej fałszywość wyważona została na drodze solidnej refleksji. Jest to świadomość rozdwojona, której żadna wiedza nie jest w stanie zjednoczyć. To, co zostało oświecone i rozpoznane jako fałszywe i rozbite, nadal takie pozostaje

³⁶ Tamże, s. 3.

³⁷ Zob. tamże, s. 105.

i nadal kieruje naszym działaniem. Refleksja nie przynosi wyzwolenia, a kolejne odczarowanie nie przybliży do prawdy.

Nieoświeceni, albo oświeceni i wystraszeni szukają pocieszenia w samointegrowaniu się przez ogłupianie – powracają do sprawdzonych rozwiązań: rasizm, seksizm, faszyzm, biologizm – i mienia się konserwatystami. Współczesny cynik nie jest amoralnym szydercą, niczego nie kwestionuje, bo wszystko zostało już zakwestionowane. Jest pozbawionym iluzji pesymistą, który racjonalnie myśli, kalkuluje i wybiera najskuteczniejszą taktykę działania – zdobycia i utrzymania władzy, względnie po prostu przeżycia.

Cynizm jako oświecona fałszywa świadomość stał się dziś nieczułą i schyłkową mądrością, która niewiele ma wspólnego z odwagą samodzielnego myślenia, chce tylko jakoś przebrnąć przez życie. Świadomie wydobywa z historii tylko złe doświadczenia i uczy w ten sposób rozgoryczenia³⁸.

Inteligentnym i wykształconym pozostaje ironia i konformizm, cytaty i zapożyczenia, apatia małych egoizmów. Najlepsi uczą się od gorszych od siebie przebiegłości, wyrachowania i grubiaństwa. „Zasada rzeczywistości” zmusza ich, by wszelkie wyobrażenia i ambicje powoli dostosowali do tego, co ofiarowuje życie (moralne *autodementi*). Normy moralne i piękne ideały zawsze były traktowane jako przepisy przeznaczone dla dzieci, kobiet i głupców³⁹. Minęły czasy hipokryzji, stare oszustwo wyszło na jaw. Światowy męski cynizm został zdemaskowany⁴⁰. Otwarte obnoszenie się ze swoją amoralnością i zgorzknieniem stało się powszechne. Społeczeństwo masowe przystąpiło do masowej produkcji ludzi bez zasad i skrupułów, których największą troską jest z jednej strony to, by nie wypaść na naiwniaków, z drugiej to, by nie zostać bez środków do życia. Dziś nikt nie udaje cnotliwego świętoszka, wielu zaś udaje cynicznego, zadowolonego z siebie bruta-

³⁸ Tamże, s. XXV.

³⁹ Zob. tamże, s. 20, 60.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 60.

la. Za fasadą gruboskórności można jednak dopatrzeć się podatnego na zranienie nieszczęścia.

Zdaniem Sloterdijka cynizm – ta oświecona fałszywa świadomość – jest najnowszą wersją świadomości nieszczęśliwej, która nie szuka już żadnej autentyczności, lecz głosi demokratyczną regułę: „pozór własnego Ja dla każdego”⁴¹. Świadomość ta zmusza do nowego zdefiniowania szczęścia – szczęście polega na tym, by być głupim i mieć pracę (Gottfried Benn)⁴². Pojawia się też nowy przedmiot filozoficznego zdziwienia – jak można być inteligentnym, a mimo to nadal wykonywać swoją pracę. Proces kontroświecenia zaczyna się od lokalnie uwarunkowanej kwoty miesięcznego wynagrodzenia. Regularnie wypłacana pensja przytępia inteligencję i pasję krytyczną. Każdy, kto ma coś do stracenia, potrafi wiele przemilczeć i jakoś radzi sobie ze swoją świadomością nieszczęśliwą. Inteligentni wycofują się w smutną roztropność i prywatne kryjówki. Nawet na sarkazm brakuje im energii.

9. Co po autentyczności?

W czasach pozbawionych złudzeń, kiedy każdy patos i każda wzniosłość razi sztucznością, każda hipokryzja jest widoczna jak na dłoni, każda pretensjonalność i obłuda staje się przedmiotem kpiny, nie ma innego wyjścia – trzeba zdobyć się na jakiś rodzaj „autentyczności” w postaci życia świadomego⁴³. Nie ma drogi wstecz, nie obudzimy się naiwni i nieoświeceni. Nowa autentyczność musi polegać na radzeniu sobie z sytuacją, w której się znaleźliśmy. Przede wszystkim powinniśmy się uporać ze świadomością, że nigdy nie możemy być na prawdę autentyczni i pewni swej autentyczności, zawsze musimy być w stosunku do siebie podejrzliwi i krytyczni, za każdym „własnym” uczuciem i przekonaniem odkrywać wciąż kolejne i kolejne pokłady kulturowego zaprogramowania (inny poprzedza „ja”, na początku jest wychowa-

⁴¹ Tamże, s. 58.

⁴² Por. tamże, s. 23.

⁴³ Zob. tamże, s. 77.

nie). „Praca refleksji i krytyki rozorwała intelektualno-psychiczne pole, na którym nie mogą dłużej rosnąć stare odmiany tradycji, tożsamości i osobowości”⁴⁴. Komfortowe poczucie jedności i harmonii nie stanie się na powrót naszym udziałem. Nie ma już żadnej głębszej, odkrywającej prawdę teorii, pozostaje praktyka – sztuka życia świadomego i pełnego autoironii.

Autoironia nie musi i nie powinna oznaczać zatracenia instynktu samozachowawczego i całkowitej autodestrukcji. Postoświeceniowa świadomość nieszczęśliwa nie może prowadzić do paraliżującej bezsilności, np. wobec różnego rodzaju tyranów i fanatyków. Ich porażająca witalność nie może unieruchamiać naszego krytycyzmu. W odruchu wierności sobie, solidarności z innymi nam podobnymi i lojalności wobec własnej kultury musimy zdobywać się na „oświecony”, „fałszywy” optymizm. Przecież to my – sceptyczni, krytyczni, depresyjni demokraci, liberałowie, ekscentrycy, wrażliwcy – mamy rację, a oni z całą swą wojowniczością, witalnością i bezwzględnością są tylko zaślepionymi barbarzyńcami. Choć widzimy, że my sami nigdy nie staniemy się autentyczni w takim znaczeniu tego słowa, jakie próbowali mu nadać romantycy i egzystencjaliści, to jednak nasze przywiązanie do naszej złożonej, wielowątkowej, indywidualistycznej kultury może (powinno) być przez nas traktowane całkiem poważnie. Przynajmniej wiemy, czego nie chcemy i kim nie jesteśmy, i tego możemy być pewni. Modelowym przykładem tego rodzaju autentyczności może być postać liberalnej ironistki skonstruowana przez Richarda Rorty’ego⁴⁵.

⁴⁴ Tamże, s. 93.

⁴⁵ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 107–134.